22e ANNÉE (3e SÉRIE) | No 51 | 20 DÉCEMBRE 1900

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

CAUSERIES AVEC UN JEUNE CURÉ

XC

LES ŒUVRES *(suite)*

ŒUVRES QUI ONT DIRECTEMENT POUR BUT LA GLOIRE DE DIEU *(suite)*

IV. — *Œuvres de réparation* (suite) : *Les œuvres de pénitence corporelle*

SOMMAIRE. — *A*. NÉCESSITÉ des œuvres de pénitence pour la véritable piété.

B. LES DIVERSES ESPÈCES d'œuvres de pénitence :

I. *La discipline*. — 1° Dans l'Ancien Testament, elle est préconisée par l'Esprit-Saint : — pour l'enfant, — et le serviteur. — 2° Dans le Nouveau, la flagellation est : — acceptée par Notre-Seigneur, — pratiquée par saint Paul — et les premiers chrétiens. — 3° Au moyen âge, elle sert à racheter la peine canonique : — saint Dominique l'Encuirassé et ses flagellations ; — critiques et approbations du système ; — les Flagellants ; — le bien et le mal ; — condamnation par Clément VI. — 4° La discipline dans les cloîtres au VIe siècle : — motifs, — volontaires ou forcés ; — manière de la donner. — 5° La discipline dans le droit canon ; — appliquée aux jeunes clercs : — pour les troubles à l'église, — les distractions et les fautes de légèreté ; — modération dans l'usage ; — manière de la donner ; — tombée en désuétude.

II. *Le cilice*. — 1° Dans l'Ancien Testament, il est porté : — comme *signe de deuil*, — Jacob ; — comme *moyen de fléchir* la colère de Dieu, — Achab, — Judith et les prêtres de son temps, — les Machabées, — Tyr et Sidon ; — comme *instrument de mortification*, — Judith. — Matière : — étoffe rude faite de poils. — Forme : — ceinture, — plastron placé sur la poitrine — ou le dos, — vêtement complet. — Manière de le porter : — s'asseoir dessus, — ou le porter immédiatement sur le corps, caché par les vêtements extérieurs. — 2° Le cilice chez les premiers chrétiens : — *les ciliciphores ;* — au moyen âge comme rachat de pénitence ; — dans les ordres religieux.

III. *Le jeûne*. — 1° Sous Moïse et plus tard : — jeûnes imposés par la loi, — par les pontifes, — par la dévotion ; — Judith, — les pharisiens, — saint Jean-Baptiste. — 2° Jeûne de Notre-Seigneur et des apôtres. — 3° Chez les premiers fidèles, jeûnes : — d'obligation, — de pénitence canonique, — de dévotion.

IV. *Pénitences extraordinaires*. — 1° Privation de sommeil ; — inconvénients de la pousser trop loin ; — la couche des moines d'Orient. — 2° Le silence, ou absolu, ou prolongé. — 3° Enumération d'autres mortifications pratiquées en Orient ; — les *palmatæ* de l'Eglise au moyen âge.

C. RÈGLES PRATIQUES. — 1° *La discipline* : — Dangers de divers modes, — pour la santé, ou la morale ; — modes inoffensifs. — 2° L'usage *continuel* du cilice, de la haire, peut être dangereux. — 3° Un jeûne *modéré* produit les mêmes effets, — sans les inconvénients. — Il faut que l'emploi de ces instruments de pénitence soit secret.

— Les œuvres de pénitence sont une sorte de réparation, car elles forment l'appoint volontaire fourni par le pécheur aux souffrances du Sauveur, suivant la parole de saint Paul : « Adimpleo ea quæ desunt passionum Christi[1]. » Elles ont pour fin dernière, moins la suppression des peines expiatoires du purgatoire, qu'une satisfaction donnée à la justice divine. Aussi toute âme touchée de la grâce a un désir sincère de mortification. C'est même là le caractère propre de la véritable dévotion, à ce point qu'on ne peut faire aucun fond sur une personne qui repousse de parti pris toute pénitence un peu dure.

Vous rencontrerez donc sur votre chemin des âmes avides de mortifications. Aussi je crois utile de vous exposer dans le détail l'histoire des œuvres de mortification, aussi bien dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau ; puis de donner quelques règles pratiques d'hygiène pour l'emploi de plusieurs d'entre elles.

Nous étudierons successivement ce qui regarde la discipline, le cilice, le jeûne et les autres mortifications extraordinaires.

I. LA DISCIPLINE. — L'inventeur de la *discipline* est l'Esprit-Saint lui-même.

— On parle souvent de *discipline* dans la Bible, mais au sens figuré.

— Et aussi quelquefois au sens littéral. Citons quelques passages : « Stultitia colligata est in corde pueri, et *virga disciplinæ* fugabit eam[2]. »

[1] Colos., I, 24.
[2] Prov., XXII, 15.

D'après Cornelius a Lapide, « *virga disciplinæ* significat moderatam castigationem pueris adhibendam. » Un autre commentateur dit aussi : « Proverbium monet statim *castigationem* esse adhibendam his qui sunt, sive ætate, sive moribus pueri [1]. »

Le chapitre suivant renferme la même idée : « Noli subtrahere a puero *disciplinam ;* si enim percusseris eum *virga*, non morietur [2]. » La seconde partie du verset est évidemment l'explication de la première, de sorte que *virga* correspond à *disciplina*.

Je vous citerai encore ce passage de l'Ecclésiastique : « Cibaria, et virga, et onus asino ; panis, et *disciplina,* et opus servo [3]. » Le commentateur que j'ai cité dit : « *Disciplina,* id est correctio, seu *castigatio.* »

En somme, dans les passages que nous venons d'étudier, l'Esprit-Saint entend sous le nom de *discipline* une correction *corporelle* au moyen d'une verge matérielle ; en d'autres termes, c'est l'usage de la flagellation sensible qui est préconisé par la Sagesse divine pour l'éducation de l'enfant et du serviteur.

Notre-Seigneur a du moins accepté la flagellation, s'il ne se l'est pas infligée lui-même. Il en est de même de l'apôtre saint Paul, qui se glorifie d'avoir été trois fois frappé de verges : *Ter vergis cœsus sum* [4]. C'est dans le même sens qu'il faut entendre le passage *Castigo corpus meum*, de la première épître aux Corinthiens.

Au commencement, la flagellation fut pratiquée par les premiers chrétiens pour un double motif : pour imiter la passion du Sauveur, et pour racheter les années de pénitence publique. Ce second motif doit surtout attirer notre attention.

La pénitence canonique, rappelons-le, consistait dans un jeûne de plusieurs semaines et même d'une à sept années. Les jours de jeûne étaient dans l'Eglise romaine le mardi, le vendredi et le samedi. Le pénitent devait se contenter de pain et d'eau, ou de légumes quand le pain manquait. La pénitence canonique n'était infligée que pour trois espèces de crimes : l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide. Encore fallait-il qu'ils fussent publics, et nul ne pouvait y être soumis sans avoir d'abord été appelé en jugement et juridiquement convaincu. De plus toutes les classes de personnes n'y étaient pas sujettes. Ainsi, à raison des graves inconvénients qui auraient pu s'ensuivre, les membres supérieurs du clergé en étaient exempts ; quelquefois aussi les femmes, les jeunes gens, les personnes mariées, si ce n'était du consentement réciproque du mari et de la femme.

Or, il s'introduisit la coutume de racheter ces jours de jeûne par la flagellation ou la discipline. On arriva même à établir une sorte de table d'équation pour indiquer à une unité près le nombre de coups requis pour racheter un nombre déterminé de jours de jeûne. Les supérieurs ecclésiastiques eux-mêmes ne dédaignaient pas de consulter cette sorte de barême pour savoir le nombre de coups dont ils devaient punir certaines fautes du bas clergé [1].

[1] *Cursus...*, Migne, t. XVI, p. 1179.
[2] Prov., XXIII, 13.
[3] Eccli., XXXIII, 25.
[4] II Corinth., XI, 25.

Ce serait Dominique l'Encuirassé, *Dominicus Loricatus*, qui aurait donné la dernière forme au système. Ce personnage, dont les austérités ont été racontées par saint Pierre Damien, son ami, portait, outre la cuirasse de fer qui lui donna son surnon, plusieurs chaînes autour du corps. Il ne se passait pas de jour qu'il ne se flagellât sans interruption pendant qu'il récitait le psautier. Souvent, et surtout durant le carême, il prolongeait la flagellation pendant trois psautiers. Il avait en vue, en accomplissant ces cruelles pénitences, d'expier non seulement ses péchés, mais ceux des autres ; il se considérait comme une victime destinée au sacrifice, et comptait les coups qu'il se donnait comme un solde des peines canoniques méritées par lui et par les autres. Il pensait qu'une année de pénitence pouvait être rachetée par trois mille coups de discipline et la récitation de dix psaumes ; cent un ans par quinze mille coups et le psautier [2].

Ces pratiques cependant soulevaient quelques objections. Ainsi, Pierre Cerebrasus, sans déprécier le mérite de la discipline, se prononce contre la relation arbitraire qu'on avait établie entre elle et la pénitence ; le cardinal Etienne blâme en outre l'inconvenance qu'il y avait à se dépouiller de ses vêtements en public pour se frapper de verges. Malgré cela, la discipline unie au jeûne continua à être la pénitence normale des séculiers et fut recommandée par de graves personnages, tels qu'Innocent III [3]. Toutefois on ne voit pas que les conciles l'aient reconnue comme commutation légale de la pénitence. Bien plus, l'Eglise condamna cette pratique quand elle devint publique.

Il s'agit de la société des Flagellants, *Flagellatores, Flagellarii*, qui allaient processionnellement de ville en ville, d'ordinaire le haut du corps nu, souvent la tête voilée pour n'être pas reconnus. Ils portaient à la ceinture ou à la main un fouet composé de trois ou quatre lanières de cuir, garnies de nœuds ou de pointes de fer aiguës comme des aiguilles. Un étendard ou une croix précédait le cortège, dirigé par un chef, entouré d'assistants et fréquemment accompagné par des religieux. Les personnes de la société invitaient les fidèles à s'unir à eux par des chants et des hymnes, et la troupe montait souvent à des centaines et même des milliers d'individus. Chaque Flagellant était tenu de demeurer dans la société trente-trois ou trente-quatre jours, en souvenir des années de la vie du Sauveur. Arrivés dans les églises ou sur les places, lors même que celles-ci étaient cou-

[1] *Dictionnaire* de Goschler, t. VI, p. 467.
[2] Goschler, v° *Rachat de pénitence*, XIX, 444.
[3] Hurter, *Innocent III*, 27 et 28.

vertes de boue ou de neige, ils se jetaient à terre en étendant les bras, et marquaient le genre de péché dont ils étaient coupables par la manière de se tenir couchés, les uns sur le dos, les autres sur le côté ou le ventre, etc. Ils se flagellaient ensuite les épaules tant que le chantre n'avait pas terminé un cantique plus ou moins long, dont le thème était ordinairement la passion de Notre-Seigneur ; puis ils élevaient vers le ciel leurs bras ensanglantés, en demandant grâce et miséricorde avec larmes et gémissements à Dieu et à la sainte Vierge. Ils se flagellaient deux fois par jour en public et une troisième fois en secret, la nuit.

La première association de Flagellants se montra à Pérouse, en 1260. Elle produisit un bien immense dans la contrée en attendrissant les cœurs les plus endurcis et en réconciliant les ennemis les plus acharnés. L'Eglise laissa faire tout d'abord. Mais bientôt on arriva aux abus grossiers et à des erreurs doctrinales. On attribuait à la flagellation un pouvoir spécial pour augmenter le bonheur des élus et apporter des adoucissements aux supplices des réprouvés. Les Flagellants entendaient même la confession des fidèles. Ils furent condamnés par Clément VI.

La pratique de la flagellation ou de la discipline s'est développée dans les cloîtres aussi bien, et même mieux, que parmi les fidèles vivant dans le monde. On ne voit pas qu'elle ait été en usage parmi les moines d'Orient au IVe et au Ve siècle. Du moins Dom Besse qui nous a retracé leurs austérités extraordinaires n'en parle pas [1]. Mais on la trouve dans les règles de saint Aurélien, évêque d'Arles, mort en 551. La discipline était volontaire ou obligatoire. Dans le premier cas, c'étaient les moines qui par zèle et esprit de mortification se flagellaient réciproquement ou s'appliquaient eux-mêmes la discipline ; dans le second cas, elle était ordonnée par les supérieurs de l'ordre pour certaines fautes, ou imposée pour certains temps. La règle que nous venons de citer porte, ch. 41 : « Pro qualibet culpa, si necesse fuerit flagelli accipere disciplinam, nunquam legitimus excedatur numerus, id est triginta et novem. » Elle prescrit aussi la manière dont elle doit être donnée. Celui qui doit recevoir la discipline se jette à genoux, se dépouille jusqu'à la ceinture, se prosterne et reçoit les coups en silence ou en disant : *Mea culpa, ego me emendabo*. Les assistants doivent également se taire, jusqu'à ce que l'abbé leur rende la parole. Cependant les supérieurs peuvent pendant la flagellation prier pour le pénitent. Après la flagellation, celui qui a donné la discipline aide le flagellé à remettre ses vêtements. Celui-ci se lève et reste debout sans bouger jusqu'à ce que l'abbé dise : *Ite sessum*. Alors il s'incline et retourne à sa place.

La discipline ne peut être donnée à un religieux que par des frères d'un rang égal ou supérieur au sien, mais jamais l'inverse n'est toléré : ainsi un diacre ne peut la donner à un prêtre. D'après un manuscrit de Corbie, c'était à l'aumônier de procurer les instruments de discipline : « Providere disciplinas, sc. virgas de *booul et vimiaus de karle* in capitulo [1]. »

[1] Dom Besse, *Les Moines d'Orient*, ch. XXII.

Nous retrouvons la flagellation dans le droit ancien imposée à des clercs, non point comme commutation du jeûne, mais comme peine directe, soit comme châtiment unique pour des manquements à la discipline, soit comme aggravation de peine ajoutée à l'emprisonnement, à la déposition, etc. On l'employait ordinairement pour punir quelque trouble apporté à un exercice de piété [2], ou quelque autre faute de distraction ou légèreté [3], surtout à l'égard des novices et des jeunes clercs qui étaient encore sous la discipline de l'école [4].

Cependant il fallait toujours qu'on restât dans les bornes d'une correction paternelle, *paterna correctio* [5], et les peines ne pouvaient être exécutées que d'après le commandement du supérieur compétent, et par des confrères, jamais par des laïques. Une correction trop dure de la part de l'évêque était punie d'une suspension de deux mois [6]. L'ecclésiastique s'oubliant jusqu'à donner des coups à un laïque était passible de la déposition [7], et le supérieur mettant de la passion dans la correction d'un ecclésiastique était condamné à l'exil et excommunié [8].

— Cette législation est-elle encore en vigueur ?

— Dans les temps modernes, la correction corporelle des ecclésiastiques séculiers est tombée en désuétude. Les ordres réguliers et les instituts récents l'ont cependant conservée en partie [9].

II. LE CILICE. — Le premier exemple du cilice que l'on rencontre dans la Bible, remonte à Jacob. Lorsqu'il apprit la mort de Joseph, *indutus est cilicio, lugens filium* [10]. C'est un signe de deuil. Dans une foule de circonstances, on voit aussi apparaître le cilice comme un moyen infaillible d'apaiser la colère de Dieu. L'impie Achab *operuit cilicio carnem suam, jejunavitque et dormivit in sacco ;* aussitôt la sentence est rapportée : *Quia humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus ejus* [11]. Au temps de Judith, les prêtres portent le cilice : *Induerunt se sacerdotes ciliciis* [12], même pendant l'offrande du sacrifice, *præcincti ciliciis offerrent sacrificia Domino* [13]. Judith les imite pour vaincre par la pénitence la colère de Dieu, *induens se cilicio...clamabat ad Dominum* [14].

[1] Goschler, v° *Discipline*, VI, p. 381.
[2] C. 16, c. 54, § 2, X, *de Sent. excom.*, V, 39.
[3] C. 9, dist. XXXV.
[4] C. 6, c. XI, quæst. I.
[5] C. 1, c. XXIII, quæst. V.
[6] C. 24, X, *de Sent. excom.*, V, 39 ; — C. 2, X, *de Cler. percus.*, V, 25.
[7] C. 7, dist. XLV.
[8] Conc. Bracar., III, 675, c. 7.
[9] Goschler, v° *Correction corporelle*, V, p. 378.
[10] Genèse, XXXVII, 34.
[11] II Rois, XXI, 27 ; cf. IV Rois, VI, 30 ; I Paralip., XXI, 16.
[12] Judith, IV, 9.
[13] *Ibid.*, IV, 16.
[14] *Ibid.*, IX, 1.

Quand elle veut partir pour le camp d'Holopherne, elle dépose le cilice, *abstulit a se cilicium* [1]. Le Psalmiste faisait de même : *Cum molesti essent induebar cilicio* [2]. Les Machabées emploient le cilice et le jeûne pour réparer les crimes commis à Jérusalem : *Et jejunaverunt die illa et induerunt se ciliciis* [3]. Le peuple les imite : *Accinctœ mulieres ciliciis pectus, per plateas confluebant* [4]. Notre-Seigneur a traduit cette pensée quand il a dit que Tyr et Sidon auraient fait pénitence *in cilicio* si elles avaient vu les prodiges opérés par lui à Corozaïn et Bethsaïde [5].

On voit aussi le cilice employé comme instrument de mortification par Judith, qui le portait habituellement, sauf les jours de fêtes : « Et habens super lumbos suos *cilicium*, jejunabat omnibus diebus vitæ suæ, præter sabbata... et festa domus Israel [6]. »

Il résulte de ce que nous venons de dire que, chez les Juifs, l'usage du cilice était commun. Les prêtres et les rois, les femmes et les jeunes filles comme aussi les gens du peuple avaient des cilices et s'en servaient comme signe de deuil dans les calamités tant publiques que privées, et comme moyen de supplication pour apaiser la colère de Dieu, et comme instrument de mortification. Un passage du Lévitique laisse supposer que le cilice se trouvait dans toutes les familles à l'état permanent [7].

— Il serait intéressant de savoir la matière et la forme de ces vêtements.

— L'Ecriture ne nous apprend rien de direct quant à la matière du cilice des Juifs ; mais les commentateurs pensent que c'était une étoffe rude faite de poils : « Cilicia, id est *saccus*, per quem Hebræi significant vestes *e pilis* duras », dit Cornelius a Lapide [8]. Cependant il est difficile de ne pas reconnaître le cilice dans le vêtement tissé de poils de chameau dont se servait saint Jean-Baptiste dans le désert : « Et erat Joannes vestitus *pilis* cameli [9]. »

Quant à la manière de porter le cilice, les détails sont plus nombreux et offrent de la variété.

Nous voyons Respha étendre un cilice sur une pierre et, assise dessus, veiller jour et nuit sur les cadavres de ses enfants [10]. Toutefois, c'est le seul exemple de ce genre.

Ordinairement le cilice se portait sur le corps comme un vêtement et se trouvait en contact immédiat avec la chair. Il est dit d'Achab : « Operuit cilicio *carnem suam* [11]. » Cela n'empêchait pas de porter d'autres vêtements qui le cachaient aux yeux de la multitude. Ce n'est que quand le roi d'Israël eut déchiré ses vêtements que le peuple de Samarie put voir le cilice qu'il avait sur la chair : « Scidit vestimenta sua... viditque omnis populus cilicium, quo vestitus erat *ad carnem intrinsecus* [1]. » Dès lors que le cilice était un instrument de pénitence, il devait se porter immédiatement sur le corps ; sans cela, il n'eût produit aucun effet.

Pour la forme, parfois il affectait celle d'une ceinture placée sur les reins, comme pour Judith : « Habens *super lumbos suos* cilicium. » D'autres fois on le portait sur la poitrine, comme les filles de Jérusalem dont parle Isaie, et qui devaient avoir *pro fascia pectorali cilicium* [2], et les femmes d'Israël au temps des Machabées : « Accinctæque mulieres ciliciis *pectus* [3]. » Jérémie au contraire le place sur le dos de tous : *Super omne dorsum cilicium* [4]. Enfin, pour saint Jean-Baptiste, le cilice formait un vêtement complet, le seul d'ailleurs qu'il portât, et il était serré autour des reins par une ceinture de cuir [5]. Il imitait en cela le Psalmiste : *Posui vestimentum meum cilicium* [6].

L'Evangile ne nous dit pas que Notre-Seigneur ait recommandé directement l'usage du cilice à ses disciples. Mais les habitudes puisées dans le judaïsme et la glorification du pouvoir de cet instrument de pénitence pour apaiser la colère de Dieu lui gagnèrent la faveur des premiers chrétiens, ainsi que l'affirme Tertullien dans son livre *De la Pénitence*. Il se forma même une société dont les membres s'engageaient à porter le cilice et prenaient le nom de Ciliciphores, *ciliciphori*, pour protester contre la mollesse des Novatiens qui condamnaient toute pénitence corporelle et n'usaient jamais du cilice. Mais c'est surtout chez les ermites et les moines des quatrième et cinquième siècles qu'on le retrouve en honneur. L'histoire a gardé le souvenir du cilice de saint Hilarion, de saint Siméon Stylite, et de beaucoup d'autres [7].

Au moyen âge le cilice joua un rôle important, alors que l'obligation d'une sévère pénitence pour les péchés commis était plus prise au sérieux que dans nos temps efféminés. Il n'était pas rare que des reines cachassent le cilice sous la magnificence de leurs habits. « Aujourd'hui, on ne le connaît plus que dans les ordres religieux, et dans les pays tout à fait catholiques, quoique la plupart des auteurs ascétiques en parlent [8]. »

III. Le jeune.— Moïse n'avait commandé qu'un jour de jeûne aux Juifs, celui du dixième jour du septième mois [9]. Plus tard plusieurs autres jours de jeûne furent introduits en souvenir de grands

[1] *Ibid.*, x, 2.
[2] Ps., xxxiv, 13 ; Ps., lxviii, 12.
[3] I Mach., iii, 47 ; II Mach., x, 25.
[4] II Mach., iii, 19.
[5] Math., xi, 21 ; Luc, x, 13.
[6] Judith, viii, 6.
[7] Levit., xi, 32.
[8] *Comm.* in Lev., xi, 32.
[9] Marc, i, 6.
[10] II Rois, xxi, 10.
[11] III Rois, xxi, 27.

[1] IV Rois, vi, 30.
[2] Isaïe, iii, 24.
[3] II Mach., iii, 19.
[4] Jerem., xlviii, 37.
[5] Marc, i, 6.
[6] Ps., lxviii, 12.
[7] Cornelius a Lap., *Com. in Gen.*, cap. xxxvii, 34.
[8] *Dictionnaire* de Goschler, art. *Cilice*, iv, p. 350.
[9] Lévit., xvi, 29 ; xxiii, 27.

malheurs survenus à la nation [1]. Dans les grandes calamités, les autorités ecclésiastiques imposaient un ou plusieurs jours de jeûne [2].

Les Israélites pieux observaient chaque semaine deux jours de jeûne, le lundi et le jeudi, et cette pratique de mortification inspirait un grand orgueil aux pharisiens [3]. Judith « jeûnait tous les jours, sauf les sabbats, et les néoménies, et les fêtes de la maison d'Israël [4]. » Saint Jean-Baptiste non seulement jeûne, mais il tient à ce que ses disciples suivent son exemple [5].

Notre-Seigneur observe la même loi. Avant d'entrer dans sa carrière publique, il jeûne pendant quarante jours. Il recommande le jeûne à l'occasion [6], et ne blâme que l'hypocrisie et l'orgueil qui peuvent accompagner le jeûne [7].

Les apôtres jeûnent fréquemment [8].

Les premiers fidèles jeûnèrent à l'exemple des apôtres et du Sauveur. Dès le principe, on rencontre trois sortes de jeûnes : 1° les jeûnes obligatoires pendant le carême, aux Quatre-Temps et aux vigiles ou stations [9] ; 2° les jeûnes imposés aux pécheurs publics en expiation de leurs crimes [10] ; 3° enfin les jeûnes volontaires que s'imposaient spontanément les fidèles en esprit de mortification et par le désir de ressembler à Jésus-Christ [11] : c'était ordinairement plusieurs fois la semaine.

IV. Pénitences extraordinaires. — Pour trouver de beaux exemples d'austérités extraordinaires, il faut les demander aux moines d'Orient et aux Pères du désert. Il n'est pas une manière de tourmenter le corps que n'ait inventée leur imagination toujours en quête de quelque souffrance nouvelle.

1° *La privation de sommeil.* Les moines égyptiens ne dormaient généralement que trois ou quatre heures par nuit. Ils se contentaient de deux heures le dimanche quand les longs offices étaient terminés. C'était la règle commune, et les supérieurs tenaient à ce qu'elle fût observée, car la nature saurait impitoyablement réclamer dans le cours de la journée, au détriment de la prière et du travail, ce qu'on lui aurait soustrait pendant la nuit.

Leurs couches étaient primitives : quelquefois la terre nue, mais le plus souvent recouverte d'une natte ou de foin, de joncs, de paille, comme pour saint Antoine ; parfois une planche avec une toile grossière, comme pour sainte Macrine. Le paquet de papyrus ou de roseau, ou le morceau de bois qui servait d'escabeau le jour, leur tenait lieu d'oreiller. Il en est qui prenaient leur repos appuyés contre la muraille, ou assis, ou même debout soutenus par une corde.

[1] Zachar., VII, 3, et VIII, 19.
[2] Joel, I, 14 ; II, 12 et 15 ; — I Mach., III, 46.
[3] Luc, XVIII, 12.
[4] Judith, VIII, 6. — Cf. Goschler, v° *Jeûne des Juifs*, XII, 314.
[5] Math., III, 4 ; IX, 14. — Marc, II, 18.
[6] Math., IX, 15 ; XVII, 20. — Luc, V, 35.
[7] Math., VI, 16-18. — Luc, XVIII. 12-14.
[8] Act., XIII, 2-3 ; XIV, 22. — II Corinth., XI, 27.
[9] Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrét.*, art. *Jeûne.*
[10] Ibid., art. *Pénitence canonique.*
[11] Goschler, art. *Rachat de pénitence*, XIX, p. 444.

2° *Le silence.* On a de nombreux exemples d'un mutisme volontaire et absolu, même parmi les femmes, qui durait une partie de l'année, ou même la vie entière. Mais ce qui était surtout recommandé, c'était la modestie dans les discussions, et le silence absolu pendant le travail et pendant la nuit.

3° *Autres mortifications extraordinaires.* Les auteurs signalent : l'abstention de bains, mortification particulièrement pénible pour les orientaux ; la réserve des yeux, auxquels on ne laissait rien voir, pas même le pauvre mobilier de la cellule ; les brûlures avec un fer rouge ; les longues stations dans les marais infects, où le corps était exposé aux piqûres des moustiques « gros comme des guêpes et capables de percer la peau d'un sanglier ; » des cercles de fer qui entouraient les reins et le cou du patient et étaient reliés par deux chaînes se croisant sur la poitrine et dans le dos ; des bracelets en métal qui meurtrissaient les poignets ; de lourds fardeaux formés soit de morceaux de fer, ou de blocs de pierre, ou de troncs d'arbres, dépassant parfois cent livres, et portés soit pendant un temps plus ou moins long du jour et de la nuit, soit même d'une manière continuelle ; l'immersion dans l'eau glacée durant des heures, etc. [1]

— L'Eglise a-t-elle approuvé ces pénitences extraordinaires ?

— On trouve dans l'histoire des peines canoniques une sorte de pénitence assez mal définie par les auteurs, mais qui a quelques rapports avec ces macérations inventées par les premiers moines : ce sont les *palmatæ*, qui, comme la flagellation, servaient à racheter les pénitences canoniques. Elles consistaient, d'après Mabillon, à se jeter à terre et à se frapper la poitrine ; d'après Baronius, à se frapper sur la paume de la main avec une verge, ou à se donner des coups sur les narines ; d'après Binterim, à se prosterner de manière que la paume de la main touchât la terre ainsi que les genoux ; d'après d'autres, à faire des génuflexions.

Deux *palmatæ* comptaient pour un jour de pénitence ; trois cents avec la récitation du psautier, pour un an. Deux cents génuflexions avaient la même valeur que deux *palmatæ* [2].

— Quelles sont parmi ces pénitences celles que l'on peut conseiller aujourd'hui ?

— Nous le demanderons à un homme qui fut un grand médecin et un austère religieux, le P. Debreyne, sûrs de trouver dans sa science médicale une sauvegarde contre l'engouement irréfléchi, et dans son austérité monacale la condamnation de nos excessives timidités. Je résumerai son enseignement, en employant ses termes mêmes.

La discipline ordinaire, dit-il, soit simple, soit garnie, est communément, *par le vice de son mode d'emploi*, le plus souvent nuisible à la santé. En effet, la flagellation thoracique, si elle est pratiquée

[1] Dom Besse, *Les moines d'Orient*, ch. XXII.
[2] Cf. Goschler, art. *Palmatæ*, t. XVII, p. 55, et *Rachat de pénitence*, t. XIX, p. 445.

avec trop de vitesse ou de précipitation, produit ordinairement un essoufflement considérable, des palpitations, de l'oppression et quelquefois des maux de tête. Ces grandes perturbations des fonctions respiratoire et circulatoire se font particulièrement remarquer chez les sujets délicats, nerveux, impressionnables, et plus ou moins disposés aux maladies des poumons et du cœur, et l'on conçoit aisément que chez ces sortes de personnes l'ébranlement nerveux et le *raptus* sanguin, se reproduisant souvent, peuvent à la longue amener des désordres graves. Ces accidents sont encore plus à craindre chez les femmes, indépendamment de ceux qui sont propres à leur sexe [1].

C'est aussi une imprudence grave et impardonnable de faire donner la discipline *super clunes*. Cette pratique, non moins indécente qu'imprudente, excite la passion charnelle au lieu de l'étouffer : résultat qui a lieu en vertu de la loi physiologique des sympathies organiques. Le docteur Serrurier cite le cas d'un jeune homme qui éprouvait un plaisir indicible à se laisser fustiger par ordre de son professeur, parce que c'était pour lui un moyen certain de tentations criminelles. Il regrettait que cela finît trop tôt.

Pour prendre la discipline sans inconvénients, il faut l'appliquer sur la face dorsale des mains ou des avant-bras, ou sur les pieds et les mollets. Le dos, les épaules et les membres sont encore des surfaces sur lesquelles on peut provoquer la douleur sans qu'elle retentisse d'une façon aussi fâcheuse sur les organes internes de l'économie. Prise en ces endroits, qui ne laissent pas d'être sensibles, la discipline sera toujours douloureuse et surtout elle sera exempte de dangers pour la santé. On ne s'enrhumera pas en se déshabillant, et on n'aura rien à craindre de la circonstance de la nudité, qui pour certaines personnes ne laisse pas d'avoir quelque danger moral.

Si cependant on veut conserver la place ordinaire, qu'on ait l'attention d'y procéder d'une manière plus lente et sans précipiter la respiration ; de cette manière la discipline ne sera pas moins douloureuse, et elle sera sans préjudice sensible pour la santé.

« Quant à l'usage du cilice, de la haire et des ceintures métalliques armées de pointes, nous n'avons rien de spécial à en dire ici, soit parce que ces instruments de pénitence sont aujourd'hui fort peu usités, car il n'y a guère que les chartreux qui portent le cilice, soit parce que nous n'avons rien observé par nous-même de bien certain sur ce point. Si nous pouvions nous en rapporter à ce que d'autres ont dit sur les effets de ces sortes de macérations, il en résulterait que l'usage *continuel* des haires et des cilices serait préjudiciable à la santé, et que ses effets les plus communs seraient des palpitations, des gênes considérables dans la respiration, des coliques, des dérangements notables dans l'innervation des viscères abdominaux, la détérioration de la digestion, et par suite de la nutrition, etc. Franchement nous croyons qu'il y a ici exagération, sans que pourtant nous prétendions nier la possibilité d'une partie de ces maux physiques chez certains sujets très nerveux et très sensibles, que ces sortes d'objets entretiendraient dans un état d'éréthisme habituel ou d'irritation fébrile permanente. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'inconvénient ou le danger moral de l'emploi de ces instruments de pénitence est en raison directe de leur âpreté et de leur proximité du bassin. »

L'auteur indique ensuite ses préférences pour le jeûne et l'abstinence, qui produisent les mêmes résultats que les macérations sans en avoir les inconvénients. « Après tout, dit-il, quel est le but de ce genre de macération ? Est-ce de mater ou de dompter la fougue impétueuse du tempérament, de réprimer la révolte et l'insolence de la chair ? Nous ne le voyons guère. On obtiendra toujours mieux ces effets dépressifs par le jeûne, par l'abstinence, et surtout par le travail et la fatigue du corps, qui émoussent bien plus facilement et plus *sûrement* le sentiment de la volupté charnelle. »

Il montre ensuite, en citant une foule de témoignages empruntés aux auteurs profanes, tant anciens que modernes, surtout aux médecins, que le jeûne et l'abstinence, non seulement favorisent la pratique de la vertu, mais encore aiguisent l'esprit, et ont une action très salutaire pour maintenir la santé et conduire à une grande longévité [1].

— En pratique, que convient-il de faire ?

— Je me placerai uniquement au point de vue paroissial. Les austérités extraordinaires ne rentrent plus parmi les moyens d'édification publique. Pratiquées au grand jour par des personnes du commun des fidèles, elles ne peuvent que provoquer les quolibets de mauvais aloi. Elles doivent donc rester dans l'obscurité, comme un sacrifice secret offert à Dieu. Il suit de là qu'on ne peut les permettre qu'à des personnes dont la discrétion est au-dessus de tout soupçon. Encore faut-il commencer par les plus faciles, en laissant voir qu'elles sont peu de chose auprès de ce que l'on fait dans les cloîtres. Ce n'est que plus tard, après le long exercice des mortifications communes, que l'on passe aux plus relevées.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A l'occasion des congrès de Reims et de Bourges, on a élevé bien des critiques contre les congrès ecclésiastiques. L'*Ami du Clergé* ne pourrait-il pas nous dire ce qu'il en pense ? N'y a-t-il pas dans la tenue de

[1] L'auteur cite le cas d'une religieuse trappistine qui par un coup de discipline donné sur le sein y fit développer un cancer auquel elle finit par succomber.

[1] Debreyne-Ferrand, *La théologie morale et les sciences médicales*, 6e édit., p. 345 à 355.

ces congrès, dans leurs délibérations, dans leurs résolutions, un empiètement sur la juridiction épiscopale, une menace pour la hiérarchie ecclésiastique, un péril pour la foi, une porte grande ouverte au presbytérianisme, une irrégulière et dangereuse contrefaçon des synodes et des conciles ? Ne sont-ils pas une tentative d'application au gouvernement de l'Eglise des principes modernes de démocratie, de liberté de penser, d'indépendance, de souveraineté du nombre, en un mot, une invasion du libéralisme dans l'Eglise ?

R. — Nous savons qu'on a fait aux congrès ecclésiastiques, spécialement aux congrès de Reims et de Bourges, tous ces reproches, et d'autres encore, comme celui d'américanisme, qui vaut à lui seul tous les autres réunis et même davantage, puisqu'il irait, dans la pensée de ceux qui le font, jusqu'à l'accusation de protestantisme et de franc-maçonnerie. Mais avant d'admettre comme fondées toutes ces imputations, il est nécessaire de se rendre compte de ce que sont les congrès ecclésiastiques.

Les congrès sont maintenant très fréquents ; il y en a de toute sorte : congrès littéraires, congrès artistiques, congrès scientifiques, congrès d'études religieuses, d'études philosophiques, d'études sociales, congrès d'enseignement, congrès de droit et de jurisprudence, congrès de piété, congrès d'œuvres, etc. Les hommes ont actuellement une tendance marquée à sortir de l'isolement individuel pour mettre en commun leurs vues, aussi bien que leurs forces, et arriver ainsi à réaliser le plus grand progrès possible vers la fin qu'ils poursuivent. Les ecclésiastiques entrent dans ce mouvement en prenant part aux congrès où ils peuvent porter leurs lumières ou trouver celles qu'ils désirent. On ne leur en fait pas un crime, à la seule condition qu'ils s'abstiennent de prendre part aux congrès dont l'esprit est contraire à celui de l'Eglise et dans lesquels ils ne pourraient paraître sans scandale ou sans danger.

Mais il est venu à l'esprit d'un certain nombre d'entre eux qu'il pourrait y avoir utilité à tenir des congrès exclusivement ecclésiastiques, où l'on s'occuperait de matières purement ecclésiastiques intéressant soit leur sanctification personnelle et leurs études, soit l'exercice de leur ministère spirituel, soit l'action sociale qu'ils sont appelés à exercer pour faire pénétrer l'idée chrétienne dans les institutions et dans les rapports des hommes entre eux. Cette idée mise en action nous a donné les congrès de Reims et de Bourges, sans parler de plusieurs autres qui ont eu moins de retentissement.

C'est contre ces réunions, exclusivement ecclésiastiques par la composition de leurs assemblées et par l'objet de leurs travaux, qu'on a soulevé les accusations résumées dans la question à laquelle nous avons à répondre.

I. — Voyons d'abord si les congrès ecclésiastiques empiètent sur la juridiction épiscopale.

Qu'est-ce qu'un congrès ecclésiastique ? C'est une réunion d'ecclésiastiques qui s'assemblent sans convocation canonique, mais sur la simple invitation de ceux qui en prennent l'initiative, non pour délibérer au sens canonique du mot, mais pour mettre en commun leurs lumières sur des objets qui les intéressent, et pour formuler, non des décrets ou des décisions qui obligent, mais des résolutions ou des vœux qui les aideront à s'acquitter plus parfaitement et plus utilement de leurs fonctions.

Un congrès n'est ni un concile ni un synode.

Un concile est une réunion d'évêques. Dans un congrès ecclésiastique, la masse des membres se compose de prêtres ; les évêques peuvent y prendre une part plus ou moins large ou se tenir à l'écart. Rien par conséquent qui ressemble à un concile.

Ce n'est pas non plus un synode. Le synode est une assemblée des prêtres d'un même diocèse convoquée d'autorité et présidée par l'évêque, qui peut y porter et y porte ordinairement des décrets. Pour un congrès ecclésiastique, aucune de ces conditions ne se vérifie. Les prêtres appartiennent à des diocèses différents ; il n'y a aucune convocation canonique et il ne peut y en avoir, quand même l'évêque du lieu aurait pris l'initiative du congrès, puisque les prêtres des autres diocèses ne relèvent pas de lui. Et il n'y a pas de décrets portés, quand même l'évêque aurait rédigé ou accepté les vœux et résolutions du congrès.

C'est précisément parce que le congrès ecclésiastique n'est ni concile ni synode qu'on l'accuse d'être une réunion irrégulière et subversive de la hiérarchie et du droit ecclésiastique. De quel droit les ecclésiastiques s'assemblent-ils en congrès, s'ils ne sont pas convoqués canoniquement par l'autorité légitime ? Et, s'ils ne sont pas canoniquement assemblés, de quel droit s'occupent-ils de matières ecclésiastiques ? Et, s'ils n'ont pas canoniquement la mission de s'en occuper, de quel droit peuvent-ils formuler leur avis collectif sur les sujets qu'ils ont débattus ?

Ces objections seraient fondées si le congrès ecclésiastique se prétendait réunion canonique, délibérant et décidant en matière ecclésiastique. Mais il n'en est rien. Dès lors qu'il ne s'agit pas de légiférer, ni même d'instituer une vraie délibération canonique, les formes canoniques du synode n'ont pas à être observées. Mais, si le congrès convoqué et agissant en dehors des formes canoniques du synode, se trouve être en dehors du droit qui régit ce genre d'assemblée, il n'est pas pour cela contraire au droit canonique, dans lequel on ne trouve aucune disposition qui le condamne en principe ou le prohibe.

Y a-t-il une loi qui défende aux ecclésiastiques de se réunir, de se concerter autrement qu'en synode ? Un ecclésiastique ne peut-il s'entendre avec son voisin même sur des questions de ministère sans violer le droit canonique ? Si deux le peuvent, trois, quatre, dix, vingt le pourront également : ce qui est le droit de chacun est celui de tous, et ce qui est permis à un groupe peu nombreux l'est aussi à un groupe plus considérable.

Le congrès sera-t-il anticanonique parce que ses

membres appartiennent à des diocèses différents? Où est la loi qui interdit les relations entre les prêtres qui n'appartiennent pas au même diocèse et ne relèvent pas de la même administration épiscopale ?

Si des ecclésiastiques en plus ou moins grand nombre et appartenant à différents diocèses croient utile de se réunir dans de bonnes intentions, sont-ils obligés de se faire convoquer officiellement et canoniquement pour pouvoir s'assembler légitimement? Quel est le texte qui leur impose cette obligation? Et d'ailleurs comment cette convocation serait-elle possible? A quel évêque serait-elle dévolue? En vertu de quelle disposition du droit ecclésiastique un évêque pourrait-il convoquer à une réunion qui n'est pas prévue par le droit, et convoquer des ecclésiastiques qui ne sont pas ses sujets?

Le congrès ecclésiastique n'est donc pas contraire au droit canonique, ni à cause du nombre de ses membres, ni parce qu'ils appartiennent à des diocèses différents, ni parce qu'ils n'ont pas reçu de convocation canonique.

Mais, dira-t-on, une assemblée de ce genre peut être dangereuse ou inopportune : l'autorité ecclésiastique a le droit de s'en préoccuper et, s'il y a lieu, de l'interdire. — Soit : nous l'accordons volontiers. Mais, si l'autorité compétente l'autorise, si elle l'encourage, si elle y coopère en invitant au congrès, en consentant à le présider, comme c'est le cas pour les congrès de Reims et de Bourges, qui pourra prétendre que la réunion est illégitime et contraire au droit? Et si au surplus le Souverain Pontife encourage et bénit les réunions de cette nature, il faudrait être bien osé pour les condamner.

Etant donc admis qu'un congrès ecclésiastique puisse se tenir sans aller contre le droit, peut-il s'occuper de matières ecclésiastiques sans empiéter sur l'autorité épiscopale? Le dogme, la discipline, la législation générale et particulière de l'Eglise, les études sacrées, la bonne vie des clercs, la création et la direction des œuvres, tous les sujets agités dans un congrès ecclésiastique ne sont-ils pas de la compétence des évêques? — Certainement ces matières sont de la compétence des évêques. Et si un congrès ecclésiastique mettait en question une seule décision du Souverain Pontife, une seule ordonnance épiscopale, il excéderait, il empiéterait sur des droits qu'il a le strict devoir de respecter, il ferait acte de révolte contre l'autorité spirituelle. Ni les évêques ni le pape ne pourraient le tolérer. Mais si, bien loin de faire échec à l'autorité pontificale et épiscopale, le congrès s'applique à se pénétrer de ses décisions, de ses directions, de ses conseils pour les suivre plus parfaitement, pour y conformer sa pensée et son action, où sera l'empiétement? A moins que ce ne soit un empiétement de se concerter pour mieux obéir.

Si le congrès étudie quelque question qui n'ait pas encore été décidée par autorité pontificale ou épiscopale, outre la liberté que tout catholique possède, en matière non définie, d'avoir ou d'exprimer son avis, il faut encore considérer que ni les opinions formulées dans un congrès, ni les résolutions acceptées n'ont aucun caractère de décision prise : les opinions valent plus ou moins selon la valeur de l'orateur et surtout de ses raisons, et les résolutions ne vont jamais au delà de simples vœux dont il reste à l'autorité compétente à apprécier la valeur et l'opportunité. La soumission aux prélats ecclésiastiques reste donc intacte jusque dans les actes qui sortent des limites de leurs ordonnances. Le pouvoir épiscopal n'en est point lié; il peut toujours condamner ce qui lui apparaîtrait comme faux, ou dangereux, ou inopportun, ou autrement blâmable.

D'ailleurs il appartient aux évêques de s'enquérir des sujets inscrits aux programmes des congrès, afin de ne pas laisser les discussions s'engager sur des terrains dangereux, d'en surveiller les travaux pour arrêter ou corriger ce qui sortirait des limites permises : ainsi l'autorité épiscopale se trouve en mesure de prévenir ou de réprimer les écarts.

Il n'y a donc rien dans les travaux et les résolutions d'un congrès ecclésiastique qui amoindrisse l'autorité épiscopale : quoi que dise ou fasse un congrès ecclésiastique, l'évêque reste, dans son diocèse, juge de la doctrine et maître de la discipline. Et si quelque mesure plus générale était à prendre, le Souverain Pontife ne manquerait pas d'y pourvoir.

En fait, les deux congrès de Reims et de Bourges ont été tenus avec la participation des archevêques de chacune de ces villes et de plusieurs autres prélats qui ont approuvé, encouragé ou même présidé ces réunions. Si elles avaient mis en péril l'autorité épiscopale et empiété sur ses droits, ils auraient su le voir et l'empêcher.

De ce qui précède il résulte que le congrès ecclésiastique, lors même que des évêques y prennent part, ne fait rien de ce qui appartient en propre à l'autorité épiscopale, qu'il ne s'arroge aucun droit et n'usurpe aucune fonction de l'évêque, qu'il ne soustrait pas ses membres à la juridiction de leurs évêques respectifs, que ses travaux et ses résolutions, n'ayant aucune force juridique ni aucun caractère canonique, ne sauraient faire échec au légitime et divin pouvoir de l'épiscopat, que les vœux du congrès et même les discours prononcés peuvent être examinés, jugés et, au besoin, condamnés par les évêques, juges et gardiens de la doctrine. D'où il faut conclure que le congrès ecclésiastique ne constitue pas un empiétement sur la juridiction épiscopale.

II. — N'y aurait-il pas au moins une menace pour la hiérarchie? Les ecclésiastiques prenant l'habitude de tenir des congrès ne seraient-ils pas exposés à se croire le droit de légiférer et d'entraîner à leur suite leurs confrères sans tenir aucun compte de la soumission due aux évêques? — Ce danger ne s'est pas encore accusé. S'il se produit, la vigilance épiscopale saura le décou-

vrir, le démasquer et le prévenir. Mais il ne faut pas que l'appréhension seule d'un péril dont rien ne prouve l'existence, fasse condamner des réunions qui n'ont jusqu'ici fourni aucun motif de légitime suspicion.

III. — N'y a-t-il pas un danger pour la foi ? Les membres, surtout les organisateurs et les personnages influents du congrès auront-ils toujours la pureté et la sûreté de doctrine nécessaires pour empêcher que des erreurs soient professées, défendues, sanctionnées même, dans une assemblée sujette aux entraînements ? — Pour craindre sérieusement ce danger, il faudrait supposer dans les organisateurs des congrès ecclésiastiques, dans leurs inspirateurs, dans leurs présidents et dans la masse de leurs membres, ou bien l'attachement à des erreurs réprouvées par l'Eglise, ou bien l'ignorance de sa doctrine. Cette supposition est une absurdité. C'est d'ailleurs une injure gratuite qu'on ne peut jeter à la face de quiconque n'y a pas donné lieu.

S'il y a des écarts de doctrine qui n'aient pas été relevés et réfutés dans le congrès, qu'on les combatte, en ayant soin toutefois de n'attribuer au congrès en général et aux orateurs en particulier que ce qu'ils ont réellement dit ou approuvé, et sans se départir des règles de la charité chrétienne et sacerdotale. Et, s'il y a lieu, qu'on appelle sur les affirmations erronées l'attention des évêques et du pape, auxquels il appartient d'en juger : c'est bien suffisant pour assurer la sécurité de la foi.

IV. — Les congrès ecclésiastiques n'ouvrent-ils pas une large porte au presbytérianisme ? Si les prêtres s'accoutument à tenir des réunions où ils traiteront ensemble de matières ecclésiastiques, n'en viendront-ils pas facilement à se croire le droit d'imposer leur avis collectif à leurs évêques, ou de l'appliquer au gouvernement de leurs paroisses sans tenir aucun compte de l'autorité épiscopale ? C'est là un presbytérianisme bien caractérisé. — En effet, si les congrès ecclésiastiques arrivaient à se substituer aux évêques dans le gouvernement des diocèses et la direction des paroisses, ils réaliseraient un véritable presbytérianisme. Mais ce désordre ne s'est pas encore produit, et si les prêtres professent toujours la soumission à leurs évêques, comme ils le doivent et comme ils le font, ils ne sont pas sur le chemin du presbytérianisme. Lors même qu'un congrès ecclésiastique aurait recommandé un genre d'action, une œuvre de zèle, une forme d'enseignement de la doctrine chrétienne, un genre d'études, etc., si un évêque croit devoir tracer une ligne de conduite opposée, il ne viendra à l'esprit de personne que le vœu d'un congrès puisse prévaloir contre un ordre de l'évêque.

Mais si l'évêque laisse ses prêtres libres de conduire les œuvres de leur paroisse de la manière qu'ils jugeront la plus prudente et la plus efficace pour le bien, les prêtres, curés, vicaires, aumôniers, ne feront aucunement acte de presbytérianisme en prenant conseil des congrès où ces œuvres ont été étudiées, le plus souvent par des hommes compétents et expérimentés. C'est une des grandes utilités des congrès de renseigner leurs membres sur ce qui a été fait ailleurs avec succès, sur les obstacles qu'il a fallu surmonter, sur les moyens par lesquels les œuvres ont pu s'établir. On bénéficie, sans avoir à subir les déboires des essais, de l'expérience de ceux qui ont réussi.

V. — Les congrès ecclésiastiques ne sont-ils pas une irrégulière et dangereuse contrefaçon des synodes diocésains et des conciles provinciaux : contrefaçon irrégulière, puisqu'ils ne sont régis par aucune règle du droit canonique ; contrefaçon dangereuse, parce qu'ils substituent à des assemblées hiérarchiquement ordonnées, des assemblées dans lesquelles la suprématie et la subordination hiérarchiques sont remplacées par une espèce de démocratie parlementaire, totalement étrangère à la divine constitution de l'Eglise ? — Comment peut-on dire que les congrès ecclésiastiques sont une *contrefaçon* des conciles et des synodes ? Entre la chose et sa contrefaçon il faut qu'il y ait une similitude telle qu'on puisse confondre l'une avec l'autre. Une similitude éloignée, quand la dissemblance apparaît au premier coup d'œil, ne saurait suffire à créer une contrefaçon. Or, entre les congrès ecclésiastiques et les synodes, il n'y a que des similitudes très éloignées ; les dissemblances sautent aux yeux. Nous avons montré plus haut que les congrès n'ont rien de ce qui constitue les synodes : ni la convocation canonique, ni l'ordre canonique des délibérations, ni la valeur canonique des décisions. Il est de toute impossibilité qu'on s'y trompe ; et ainsi s'évanouissent les craintes motivées par une confusion qui n'est pas possible.

Les congrès ecclésiastiques ne sont, au fond, que des conférences ecclésiastiques comme celles qui sont en usage depuis que saint Vincent de Paul les a inaugurées. S'ils réunissent un plus grand nombre de membres, c'est que les facilités des communications et les habitudes actuelles ont rendu possible la réunion sur un même point d'une plus grande quantité d'ecclésiastiques ; mais, quel qu'en soit le nombre, leur assemblée ne change pas de nature : ce n'est toujours qu'une *conférence*. Or, jamais les conférences n'ont été regardées comme des contrefaçons de synodes ; jamais on ne les a réprouvées comme irrégulières ; jamais on ne leur a reproché de démocratiser ou de parlementariser l'Eglise. On ne doit pas faire aux congrès ecclésiastiques des reproches que nul ne songe à faire aux conférences.

D'ailleurs, pour qu'il y ait démocratie, il faut que la multitude soit maîtresse et souveraine ; pour qu'il y ait parlementarisme, il faut que les lois dépendent du vote d'une assemblée délibérante et législative. Or, les congrès ecclésiastiques ne se réclament d'aucun droit de la multitude des prêtres à imposer ses volontés ; ils n'ont aucunement la prétention de donner force de loi à leurs

résolutions. Ils reconnaissent et respectent l'autorité du Pape et des évêques, dont leurs membres ne sont que les très humbles sujets. On ne peut donc les accuser d'introduire dans l'Eglise la démocratie et le parlementarisme.

Quant au reproche d'être des assemblées irrégulières, si l'on entend par là que les congrès ne sont pas soumis aux règles canoniques des synodes, c'est puéril, puisqu'il est de la nature des congrès de n'être pas des synodes. Si l'on entend qu'ils violent les lois de l'Eglise, il faudrait citer les lois violées et comment elles le sont : ce qu'on serait fort embarrassé de faire.

VI. — Par tout ce qui précède, il est facile de comprendre que les congrès ecclésiastiques ne sont pas une tentative d'application au gouvernement de l'Eglise des principes modernes de démocratie, de liberté de penser, d'indépendance individuelle, de souveraineté du nombre : c'est une démonstration faite. Ce n'est donc pas non plus une invasion du libéralisme dans l'Eglise.

Que si des doctrines libérales ou américanistes s'affirmaient dans les congrès ecclésiastiques, ce ne serait pas la conséquence nécessaire de leur nature; ce serait uniquement le fait de ceux qui formuleraient ces doctrines ou les approuveraient : nous avons dit plus haut quels remèdes pourraient y être apportés, soit dans les congrès eux-mêmes, soit, en dehors des congrès, par les champions de la vérité catholique, par les évêques et par le Souverain Pontife. Ces écarts peuvent faire condamner les particuliers qui en sont responsables, mais non les congrès ecclésiastiques eux-mêmes.

VII. — Il ne reste rien des accusations résumées dans la question à laquelle nous avons répondu.

Pour traiter au complet des congrès ecclésiastiques, ce ne serait pas assez de ces réfutations, qui ont un caractère négatif, en ce sens qu'elles ne font que repousser des reproches qui ne sont pas fondés ; il faudrait encore en faire voir le côté positif et principalement l'utilité pratique. Il est bon aux prêtres de se retremper ensemble dans l'esprit de leur état, de s'éclairer les uns les autres, de s'exciter par l'exemple, par l'entraînement commun, à l'accomplissement de leurs devoirs. C'est la fin qu'ont en vue ceux qui organisent les congrès, les encouragent ou les président ; c'est le fruit qu'en rapportent ceux qui ont l'avantage d'y assister.

Q. — Jusqu'ici j'avais cru, sur l'autorité de Zigliara, Pesch, Urraburu, etc., que la vérité ontologique consistait dans la propriété qu'a tout être au moins de pouvoir être connu par une intelligence. Suivant les philosophes, la vérité dans l'être consiste précisément dans le rapport qu'il a avec l'intelligence, rapport différent suivant qu'il s'agit de l'intelligence divine ou de l'intelligence créée, en ce sens que les êtres dépendent essentiellement de la connaissance divine, au lieu que pour l'intelligence créée la connaissance dépend des êtres.

Mais pour l'une et pour l'autre, l'être est vrai parce qu'il est connu ou qu'il peut être connu. Sens vraiment transcendantal du mot : *vérité ontologique*, s'appliquant à n'importe quel être, à l'égard de n'importe quelle intelligence.

Mgr Mercier, dans sa *Critériologie générale*, p. 22 et suiv., explique cela d'une façon que j'avoue ne pas comprendre du tout. Votre savant collaborateur philosophe voudrait-il être assez bon pour dire sa façon de penser à ce sujet ?

R. — Vous avez raison. La manière de parler de Mgr Mercier, et peut-être aussi sur certains points sa manière de penser, diffèrent quelque peu de l'enseignement donné dans nos vieux et nouveaux scolastiques au sujet de la *vérité*.

L'auteur trouve au moins insuffisante dans ses termes la définition classique : *Adæquatio rei et intellectus*, parce que, dit-il, cette *adæquatio* existe fort bien dans la simple appréhension, première opération de l'esprit entre l'intelligence percevante et l'objet perçu, alors que pourtant, au dire des scolastiques, la vérité ne se trouve que dans la seconde opération de l'esprit, dans le jugement.

Nous ne suivrons point le savant professeur de Louvain dans toute la série des idées qu'il développe là-dessus, en langage que d'aucuns pourront trouver insuffisamment serré et clair. Notons seulement qu'il n'y a sans doute qu'une assez légère différence entre la théorie commune et la sienne, une différence de mots plutôt que d'idées probablement.

La vérité, dit-il, est un *rapport*. Oui et non. Il faut s'entendre sur ce mot-là avant tout. Le mot français « rapport » ne correspond pas exactement au sens philosophique du mot *relatio*. Or, on peut concéder que la vérité est essentiellement une *relation*, sans admettre pour cela qu'elle soit toujours un *rapport*.

Qui dit rapport, en effet, en notre langue, dit comparaison, acte de perception intellectuelle simultanée de deux termes dont chacun connu à part est objet absolu d'intuition jusqu'au moment où, mis à côté de son voisin, il offre à l'intelligence le phénomène de juxtaposition d'où résulte pour celle-ci la comparaison, le jugement de convenance ou de disconvenance, *componendo* et *dividendo*.

Ainsi entendu, le rapport exige évidemment la présence simultanée des deux termes dans l'esprit et le fait de leur comparaison. Très facile dès lors de faire comprendre pourquoi la vérité n'est formellement que dans le jugement, et pas ailleurs, puisque le rapport, opération logique, ne peut exister que dans cet acte de l'esprit.

Relation, au contraire, dit plus que rapport, relation au sens scolastique du mot *relatio*, le τό πρός τι d'Aristote, le *ad aliquid* des vieux scolastiques.

Deux sortes de relations tout d'abord, dans l'ancienne philosophie : la relation *réelle* et la relation *logique*. Cette dernière est précisément le rapport que l'intelligence établit entre deux termes. C'est un être de raison pure, sans objectivité en lui-même, une œuvre de l'esprit, que l'acte ou le fait actuel de ce rapport surajoute ainsi à la réalité absolue des choses.

La relation *réelle* a au contraire une actualité objective indépendante de toute considération intellectuelle quelconque. On ne peut nier, en effet, la réalité de la filiation qui rapporte le fils au père, si bien que celui-là seul est rapporté à ce père et non à tout autre, si bien que *nullo intellectu considerante* le fils est toujours réellement fils et le père réellement père, si bien enfin qu'aucune fiction subjective de l'intelligence ne peut prêter à un homme donné ce *mode d'être* objectif, qui ne lui appartient que par le fait de la génération, ce mode d'être accidentel que nous appelons filiation ou paternité.

Jusque-là tout va bien, dans la pensée au moins de ceux qui ne font point difficulté d'admettre la réalité de la *relatio* prédicamentale, troisième catégorie d'Aristote.

Mais, il y a encore une autre sorte de *relatio* réelle, beaucoup plus difficile à saisir : c'est celle que les scolastiques appellent la *relation transcendantale*. Grand scandale pour la philosophie superficielle de nos universitaires contemporains, qui n'admettent pas la relativité substantielle, ou mieux essentielle, d'un être considéré même dans son entité propre, intérieure, absolue!

La relation transcendantale est pourtant bien une *chose* à part et une véritable réalité, encore qu'elle n'ait pas sa place dans la classification prédicamentale des êtres créés, ce qui d'ailleurs lui a précisément fait donner le nom de *transcendantale*.

Prenons, par exemple, la créature quelle qu'elle soit, réalité, substance, accident ou mode, peu importe. N'est-il pas vrai que tout être, en tant qu'être créé, participé, emporte avec lui comme empreint au plus profond de son entité, le caractère de sa « dépendance » vis-à-vis de sa cause efficiente, le Créateur? Cette dépendance, cette effectivité, cette passivité essentielle, innée, imbibée en lui, est-elle simple fantaisie de mon esprit, conception creuse, pur être de raison? Non, certes, car la créature a bien et garde bien ce caractère objectif, indépendamment de ma pensée, de toute pensée. Et comme ce qui est objectif indépendamment de la pensée est réel, force est bien de conclure que cette relation *rei creatæ ad Creatorem* est quelque chose de réel.

D'un autre côté, comme cette réalité n'est rien de surajouté à la réalité même de la créature avec laquelle elle s'identifie, il est impossible de lui assigner une place dans les *catégories* d'êtres à réalités spécifiables, distinctes, ayant chacune leur unité propre, leur mode d'être à part, différent du mode d'être de la catégorie voisine. Aussi a-t-on à juste titre appelé « transcendantale » cette relation. Mais il y aurait erreur à conclure de sa transcendance au néant de sa réalité objective. On ne peut, il est vrai, distinguer réellement, *tanquam rem a re*, cette réalité d'avec l'entité absolue de la créature : cela prouve qu'elle ne rentre pas dans une catégorie à part; mais cela ne prouve pas son inexistence, puisqu'elle existe de l'existence (plus précisément : de la réalité) même de l'entité créée. Elle est l'être absolu en tant que celui-ci, dans son *être absolu même*, est ordonné *ad aliud*, tend comme par son propre poids *ad aliud*, ne se conçoit pas, n'est pas et ne peut pas être réellement sans cet *ordo ad aliud*.

La philosophie nous suggère nombre d'exemples de relations transcendantales de même genre. Ainsi, pour n'en citer au hasard que quelques-unes parmi les plus classiques, les plus faciles à saisir, l'entité absolue de l'âme humaine, toute substance qu'elle est, et dans toutes les intimités réelles de sa substantialité, est créée *pour* l'union avec la matière; impossible de la comprendre sans cet *ordo ad corpus*, pas plus qu'il n'a été possible à Dieu de la créer sans cet *ordo ad corpus*. Voilà donc encore un *ordo ad aliquid* parfaitement objectif, on ne peut plus réel, et cependant pas du tout accidentel comme le serait le τό πρός τι de la catégorie aristotélicienne de *relation*.

De même aussi la faculté active, comme parlent les scolastiques, *dicit ordinem ad objecta;* et ainsi de toute autre réalité, soit substance, soit accident, qui, dans tout l'être absolu de son entité, *ordinatur ad aliud*, comme à un terme qu'elle appelle naturellement, qui est sa raison d'être, sans lequel elle n'est ni concevable, ni susceptible d'exister *in rerum natura*.

Or, il nous semble que Mgr Mercier a glissé un peu trop vite sur la relation transcendantale qui constitue la vérité ontologique, à dessein peut-être, pour ne pas effaroucher ses lecteurs, ou par préoccupation de bien faire saisir surtout la vérité logique formelle dont la notion importe tout particulièrement à la solution du fameux problème fondamental de la critériologie.

Quoi qu'il en soit du texte et des intentions du très docte professeur, avec lequel nous ne voulons point du tout entrer en contradiction ni controverse, voici comment les notions préliminaires qui précèdent permettent d'expliquer la théorie métaphysique et logique de la vérité, *ad mentem Aristotelis, D. Thomæ et Scolasticorum*.

Toute créature a juste la mesure d'être que Dieu lui a *vue* (science) et *voulue* (volonté) de toute éternité. La volonté divine l'a fait être *simpliciter;* l'intelligence divine l'a formellement déterminé à être *telle*. D'où relation transcendantale nécessaire dans l'entité créée ainsi rapportée, par le propre poids de sa réalité, à l'intelligence créatrice sa cause efficiente et sa parfaite mesure.

La vérité est *adæquatio rei et intellectus*. Ici, sur le terrain ontologique, cette *adæquatio*, ce « rapport » est transcendantal; il est identifié avec l'être créé; et, encore que la connaissance formelle de ce rapport n'existe que dans l'intelligence divine, on peut et on doit dire, cependant, que la créature est en elle-même, au sens absolu, *vraie* dans tout son être, passivement vraie si l'on veut, dès lors qu'elle est l'exacte reproduction de son archétype vivant au sein de la pensée di-

vine. Elle est vraie ontologiquement, c'est-à-dire entitativement, objectivement ; et si l'on supposait un instant que Dieu cessât de la voir dans son intellect, et qu'elle continuât cependant d'exister, elle serait vraie encore par l'empreinte même qu'elle a reçue, comme effet, de la cause et de la mesure d'où elle procède.

Il en est d'ailleurs du *vrai* ontologique comme de l'*un* et du *bon* ontologiques. *Unum, verum, bonum et ens convertuntur ;* ce sont là trois transcendantaux, chacun à sa façon, trois réalités identifiées avec la realité absolue de tout être venant de Dieu ; trois réalités cependant qui constituent la triple empreinte inévitable laissée forcément par Dieu dans sa créature, par le fait même qu'elle *est*, et qu'elle est sa créature.

Il est donc des « propriétés » de l'être qui, pour posséder un vrai caractère de relativité, n'en sont pas moins objectivement *unum et idem* avec la réalité absolue, et par là-même nullement *entia rationis*, mais tout juste aussi réelles que la réalité absolue de l'être qu'elles compénètrent jusqu'au plus profond de son existence.

Dans la vérité ontologique, l'*adæquatio rei et intellectus* doit donc s'entendre de l'*adæquatio rei creatæ* AD *intellectum divinum.*

Tout autre est la vérité logique. Celle-ci, à l'inverse de la précédente, est *adæquatio intellectus humani* AD *rem.* Si, en effet, l'intellect humain qui, lui, au lieu d'être cause efficiente et mesure des choses, est au contraire, dans l'acte de sa perception, passif à leur égard, dépendant, et mesuré par elles, si, disons-nous, l'intellect humain, dans sa perception d'un objet réel, se moule exactement sur ses dimensions, se le représente tel qu'il est, en tire une épreuve rigoureusement fidèle, sa perception est vraie, et il y a dans son opération *adæquatio rei et intellectus.*

Cette exactitude d'adaptation peut se trouver tout d'abord dans la sensation, et l'on dit fort bien, après vérification, que telle sensation est vraie et telle autre fausse, suivant qu'il y a eu perception sensitive exacte ou inexacte de l'objet sensible (propre) tel qu'il est en lui-même, en dehors du sujet sentant.

Cependant, comme la vérité ou l'erreur sont là inconscientes, non perceptibles, puisqu'il faut pour cette connaissance réflexion et comparaison de deux termes simultanés, on dit, et avec raison, que dans ce genre d'opération psychologique il n'y a vérité que *fundamentaliter* ou encore *inchoative.*

Même phénomène et même dénomination dans l'ordre de la connaissance intellectuelle quand il s'agit de la *simple appréhension,* de cette première opération de l'intellect qui ne perçoit qu'un objet, qui n'a qu'une seule idée comme terme de son intuition. Vérité « fondamentale » si l'on veut, et rien de plus.

C'est seulement dans la deuxième opération de l'esprit que l'entendement, après avoir « comparé » deux termes, peut les unir ou les diviser, prendre conscience de leur rapport et prononcer le jugement de leur convenance ou de leur disconvenance. Si ce jugement correspond à la réalité, c'est-à-dire si le prédicat, positif ou négatif, convient bien objectivement au sujet, tout comme le pense le jugement de notre esprit, ce jugement est *vrai,* parce qu'il est conforme à la réalité des choses ; dans le cas contraire, il est faux. *Adæquatio intellectus* AD *rem* dans le premier cas, *inadæquatio* dans le second.

La vérité, dès lors, s'appelle logique, et cela pour une double raison : d'abord parce qu'elle est pour ainsi dire le fondement, ou mieux le principe régulateur du raisonnement et en général de toutes les constructions logiques de la raison (la logique étant *scientia directiva rationis...) ;* et ensuite parce que ce mot l'oppose mieux à la vérité ontologique qui, elle, est une réalité, tandis que la vérité formelle n'existe que *in intellectu,* n'est qu'un *ens rationis,* un *ens logicum* dans sa raison propre de rapport *cogitantis ad rem cogitatam.*

La formule scolastique reste donc rigoureusement vraie : *Adæquatio rei et intellectus,* à la condition de l'entendre *juxta suppositam materiam,* c'est-à-dire d'une *relation* transcendantale dans la vérité ontologique et d'un *rapport* rationnel dans la vérité logique.

En poussant plus loin cette étude profonde de la vérité et de ses derniers éléments analytiques, on montrerait facilement que la vérité logique est elle-même un prolongement de la vérité ontologique, et par là se rattache à l'intelligence divine, à Dieu créateur et mesure de toute vérité parce qu'il est créateur et mesure de toutes choses.

La connaissance humaine, en effet, n'a pas d'autre perfection à atteindre, d'autre mesure à accepter que celle qui lui est offerte par la réalité objective des créatures. Percevoir exactement tels qu'ils sont *in se* les mille termes réels de sa perception, substances, accidents ou transcendantaux, c'est toute la raison d'être, toute la vérité participée dont elle est susceptible. Participée, disons-nous, et c'est trop évident ; au point que la scolastique a pu dire que *potentia fit objectum,* la faculté devient l'objet lui-même, — *in esse intentionali* — c'est clair, — par le fait de cette mystérieuse œuvre de conception et de génération de verbe (de concept) où l'élément ontologique objectif est l'élément fécondant de la pensée. La vérité logique n'est qu'une réverbération de la vérité ontologique dans nos intelligences, et donc aussi, par l'intermédiaire des créatures, une réverbération de la vérité substantielle et de l'être même de Dieu : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Q. — La lecture des *Questions pratiques sur le mariage* de Deshayes m'amène à vous poser les questions suivantes :

1° Peut-on agir sûrement dans un doute de droit, en mariant chez ses parents un mineur qui les avait quittés

avec la volonté bien arrêtée de ne plus revenir chez eux ?

Il y a doute de droit, puisque les auteurs ne sont pas d'accord sur l'inamissibilité du domicile paternel pour les mineurs. (Deshayes, p. 77).

2° Peut-on agir sûrement aussi dans un doute de fait, en mariant chez ses parents un domestique majeur qui n'a ailleurs qu'un quasi-domicile, lorsqu'il y a doute sur son intention antérieure de renoncer au domicile paternel, si ce doute ne détruit pas complètement la présomption contraire ? (Deshayes, p. 81).

Habituellement ces domestiques ne pourront pas bien rendre compte de leur intention, et celle-ci du reste a pu varier avec les circonstances.

En d'autres termes, peut-on agir, même en matière de domicile, avec une simple probabilité de droit ou de fait ? Deshayes semble le supposer (p. 77 et 81), tandis que l'*Ami du Clergé* (année 1900, p. 381) semble dire qu'à moins d'avoir l'évidence ou la certitude que le domicile paternel a été conservé, il faut demander une délégation.

3° Si ce domestique, vivant loin de ses parents, a l'intention de se fixer, après son mariage, dans la paroisse où il est actuellement en service ou dans une paroisse voisine, ne perd-il pas immédiatement son domicile paternel, puisque en fait il a quitté sa paroisse et que dès lors il n'a plus l'intention d'y habiter ? N'est-ce pas une renonciation complète, immédiate et au moins implicite, si elle ne résulte que des faits ? Or cette hypothèse se réalise fréquemment.

R. — La réponse de l'*Ami* que vous alléguez ne tranche pas, comme vous paraissez l'avoir compris, la question du doute. Elle dit qu'il *sera toujours bon* de recourir à une délégation certaine et cela *ad cautelam*. D'autre part, Deshayes ne résout pas davantage, aux endroits cités, la question qui vous occupe. Il indique seulement dans quels cas le mineur peut perdre, et dans quels cas le majeur peut garder le domicile paternel, et cela avec certitude morale dans les deux circonstances. Il n'y a donc même pas apparence de contradiction entre les deux autorités ; et, à vrai dire, cette contradiction serait bien étonnante, le collaborateur qui a donné la réponse de l'*Ami* déclarant qu'il s'est précisément inspiré de Deshayes, qu'il cite lui aussi à l'appui de ses conclusions.

Prenons maintenant la question de plus haut. En thèse générale : « *Peut-on procéder à un mariage avec un doute de droit ou de fait sur un empêchement ?* »

Observations préliminaires :

A) Nous ne parlons que des empêchements de droit ecclésiastique.

B) Quand un fait ou un ensemble de faits est certain, si l'on doute qu'il existe vraiment un empêchement visant ce fait ou cet ensemble de faits, il y a *doute de droit* seulement, et certitude de fait. Quand, au contraire, l'empêchement visant un fait ou ensemble de faits est certain législativement, alors que la certitude n'existe pas quant à la réalisation du fait ou de l'ensemble de faits que vise l'empêchement, il y a *doute de fait* seulement et certitude de droit. Enfin, il y a doute de *droit* et de *fait* simultanément, lorsque la certitude fait défaut à la fois quant à l'existence de la loi d'empêchement et quant à l'existence du fait auquel elle se rapporte.

C) Doute ne veut pas dire ici simple léger soupçon quelconque, mais probabilité solide et certaine. Ainsi ce n'est pas sur des indices, mais sur ensemble de raisons ou d'autorités sérieuses qu'il faut baser l'appréciation de la probabilité du *dubium* pour ou contre l'existence de l'empêchement. Les canonistes enseignent qu'il n'y a pratiquement d'admissible *tuta conscientia*, dans la solution pratique bénigne que nous allons donner, pour le doute de droit, que le doute en faveur duquel milite une opinion communément et certainement reçue comme probable par les auteurs. (S. Alph., VI, 901).

Ceci dit, passons à l'étude sommaire des trois hypothèses qui peuvent se présenter.

a) Doute de droit seulement. — En pareil cas, on peut procéder au mariage, lequel est *certainement valide*, non pas que la question directe de l'empêchement soit spéculativement tranchée, mais parce que l'Eglise, en présence de la controverse, est censée dispenser si l'empêchement existe. C'est donc par principe réflexe qu'on arrive à la certitude *de validitate*. Le mariage est dès lors valide et licite. Peu importe la certitude de l'empêchement, qui pourra intervenir plus tard, dans le cas, par exemple, où une déclaration authentique viendrait trancher le doute en faveur de l'existence de l'empêchement. Cette décision n'empêcherait point que la dispense n'ait été donnée auparavant à cause du doute, ni que les mariages ainsi contractés *sub dubio juris* fussent valides. On peut donc dire vraiment en pareil cas : *Impedimentum speculative dubium, practice nullum.*

Un curé, cependant, se gardera bien d'user de cette solution, sauf cas urgent, avant d'en avoir référé à son Ordinaire. Ce n'est pas, en effet, au doute existant dans l'esprit du pasteur, mais au doute réel de l'Ecole, que l'Eglise est censée accorder la faveur d'une dispense, au cas où elle serait nécessaire. Une erreur du curé là-dessus, une trop large appréciation du doute, une insuffisante connaissance du droit canonique et de ses controverses spéculatives l'exposerait à mal juger *de dubio* et à faire un mariage nul. Aussi convient-il toujours de ne pas s'en rapporter à son propre jugement et de mettre sa responsabilité à couvert derrière l'autorité d'une décision épiscopale, et cela d'autant mieux que, d'après l'enseignement commun des maîtres de la morale et du droit, l'évêque a pouvoir plein de dispenser des empêchements dirimants *in dubio*.

b) Doute de fait seulement. — C'est beaucoup plus grave. La situation n'est plus ici la même que tout à l'heure. La loi est certaine. La révérence qu'on lui doit oblige à prendre des précautions spéciales à son endroit. Elle « possède », disent beaucoup d'auteurs, et dès lors il faut, pour l'empêcher de saisir un cas donné, où il y a présomption qu'elle s'applique, des raisons majeures que ne réclame pas le cas du *dubium juris*. D'ailleurs, le doute de droit est chose facile à constater : il est écrit dans les auteurs, on peut arriver sans

peine à se convaincre avec certitude qu'il existe bien, ce qui diminue singulièrement les chances d'abus, les périls de nullité de mariage. Sur le terrain des faits, au contraire, l'appréciation du doute est beaucoup plus complexe, plus sujette aux influences de la tendance personnelle; ces sortes de doutes peuvent très fréquemment se présenter, et dès lors très fréquemment aussi compromettre les mariages.

De là grosse controverse parmi les docteurs sur la question du *dubium facti*. Le plus grand nombre ne pense pas que l'Eglise supplée alors la dispense comme dans l'hypothèse du *dubium juris*. La pratique du Saint-Siège, d'après surtout une réponse du S. Office à l'évêque de Saint-Albert (Canada) en date du 9 décembre 1874, semble nettement confirmer cette conclusion, et exiger, comme règle normale de conduite, qu'on recoure à la dispense *ad cautelam* en cas de doute de fait.

Nous n'oserions point tenir pour suffisamment probable et *tutam in praxi* l'opinion qui permet de passer outre en pareil cas. Il faut recourir à l'évêque, qui a plein pouvoir de dispenser encore *in dubio facti*. C'est son affaire d'examiner les circonstances et la qualité du doute, et une affaire parfois assez difficile à juger, même pour les plus savants; car lui-même est tenu de n'user de son pouvoir qu'en cas de doute sérieux. Dès que l'existence de l'empêchement approche de la certitude morale, il faut recourir, non pas seulement *ad cautelam*, mais absolument à une dispense régulière.

c) Doute de droit et de fait. — On peut passer outre et procéder au mariage *licite et valide*. C'est évident *a fortiori*, puisque le doute seul *de jure* suffirait. L'élément de doute ajouté par l'examen des circonstances de fait ne peut que renforcer, *dans ce cas-là*, la confiance qu'on a de la dispense accordée par l'Eglise, si elle est nécessaire.

— Appliquons maintenant cette doctrine au problème spécial du domicile des mineurs et majeurs.

a) Doute de droit. — 1° *Mineurs*. L'opinion la plus commune tient pour inamissible le domicile des mineurs *apud parentes*. Une autre opinion, plus canonique, mais moins répandue dans l'enseignement, tient ce domicile pour amissible.

Donc 1° un curé peut toujours marier un mineur *apud parentes*; et 2° il ne peut marier comme son propre sujet un mineur qui aurait quitté ses parents *sine animo revertendi* et fixé son *domicile* plein (au sens canonique) sur sa paroisse. — Il va de soi, *sine dubio* aucun, qu'il pourrait le marier *ratione quasi domicilii*, si ce mineur avait quasi-domicile sur sa paroisse; cela est bien certain *apud omnes*.

La raison de la seconde conclusion pratique ci-dessus est que l'opinion contraire, tout en ayant sa probabilité spéculative incontestable, n'est cependant pas certainement et communément reçue comme pratiquement probable dans l'enseignement. Attention ici, s. v. p.! Nous disons seulement qu'on ne doit pas la suivre en pratique, rien de plus. Nous ne préjugeons pas sa valeur spéculative; nous la tenons même pour parfaitement probable, au point de vue des raisons intrinsèques; mais c'est du côté de la probabilité extrinsèque de l'autorité que nous la trouvons insuffisamment appuyée pour motiver son usage prudent en pratique. Règle de conduite : en cas de mineur qui a quitté la maison paternelle *cum animo non revertendi*, le curé du lieu où il a fixé son nouveau propre *domicile* doit demander délégation au curé des parents (excepté toujours le cas d'un *quasi-domicile* suffisant dans la nouvelle résidence).

Quant à la première conclusion, à savoir qu'un curé peut toujours marier un mineur *apud parentes*, ou qu'un mineur peut toujours contracter validement devant le curé de ses parents, nous ne conseillerions point de la suivre *sine recursu ad Ordinarium* dans le cas très particulier où le dit mineur aurait, au sens canonique, vraiment abandonné *cum expresso animo non revertendi* le domicile de ses parents, pour s'en constituer un propre à lui, tout nouveau et définitif dans son intention. Et cela à cause de la probabilité intrinsèque rationnelle qui milite en faveur de l'opinion qui accorde canoniquement aux mineurs la possibilité de perdre le domicile paternel et d'en acquérir un autre, pendant le cours de leur minorité civile. C'est la conclusion pratique à laquelle avait finalement abouti l'*Ami du Clergé* dans une longue discussion qui s'était élevée à ce sujet en 1891. (P. 41, 219, 554).

2° *Majeurs*. Nous ne voyons pas qu'il y ait lieu de poser la présente question *de dubio juris* à propos des majeurs. Les principes de droit sont certains : si le majeur a gardé le domicile de ses parents, il peut s'y marier; s'il l'a abandonné, il ne le peut plus. Tout se réduit donc ici à une question de fait. On n'enseigne pas, que nous sachions, parmi les auteurs de droit ou de morale, qu'un majeur perd *ipso facto* son domicile canonique *apud parentes*, à la minute précise où il atteint l'âge de sa majorité légale. On n'enseigne pas non plus qu'il doive le garder malgré lui. Donc, point de controverse de droit là-dedans. Simple question de fait à laquelle nous arrivons tout de suite.

b) Doute de fait. — Inutile de distinguer entre majeurs et mineurs. La solution est la même. S'il y a doute sur le fait de la majorité, sur le fait du changement matériel d'habitation à domicile, sur le fait de l'*intentio non revertendi* ou *manendi*, etc., il faut recourir à l'Ordinaire. Il y a là, surtout en ce qui concerne l'*intentio manendi*, des éléments d'appréciation parfois très difficiles à bien juger. Il est tout clair qu'on ne doit pas se troubler pour un léger doute. Le droit autorise les présomptions en pareille matière; on peut s'y tenir quand elles sont sérieuses. C'est donc seulement quand, après étude ou enquête, les probabilités contraires se font moralement équilibre ou à peu près, qu'on doit prendre les précautions que

suggère la prudence en pareille matière, pour ne pas exposer avec grosse probabilité le mariage au péril de nullité.

Là-dessus nous ne connaissons rien de plus clair et de plus solidement raisonné que l'enseignement de Deshayes dans ses *Questions pratiques sur le mariage*. En le relisant de plus près et à la lumière des principes que nous venons de rappeler, notre correspondant y trouvera certainement réponse à toutes ses difficultés.

Q. — L'Ordinaire vient d'accorder de vive voix un et même deux oratoires privés à un vétéran du sacerdoce (90 ans), vu la difficulté morale et même physique d'aller célébrer à l'église,

1° La bénédiction de l'oratoire est-elle nécessaire ?

2° La visite dite canonique est-elle indispensable ? Le simple témoignage d'un prêtre peut-il suffire à l'Ordinaire ?

3° Y a-t-il certains jours de fête où ce vieillard doit absolument dire ou entendre la messe à l'église paroissiale ? Si oui, en supposant (et le cas s'est présenté) que ces dits jours il ne puisse pas aller à l'église, alors qu'il pourrait célébrer dans son oratoire (chauffé), doit-il manquer au précepte plutôt que de célébrer chez lui ?

4° Quelles sont les personnes qui peuvent satisfaire au précepte du dimanche en entendant ou en servant cette messe ?

5° Supposez le même prêtre dans un village à quatre kilomètres de l'église. Les personnes étrangères à la maison, v. g. les vieillards infirmes, etc., dont l'obligation dominicale est légèrement douteuse, peuvent-elles calmer leurs doutes ou scrupules en assistant à cette messe privée ?

R. — Ad I. Les auteurs enseignent que la bénédiction est simplement *conseillée*, mais non obligatoire pour les oratoires privés.

Admodum decet, quod aliquis sacer ritus adhibeatur ad locum a profanis usibus auferendum. Ad hoc satis est, ut ait laudatus Gatticus, « si oratoria privatarum domorum, antequam sacrificium missæ in iis celebretur, aqua benedicta aspergantur, et super illa recitetur communis ac generalis precum formula, quam pro nova benedicenda domo Rituale nostrum proponit [1]. »

La S. C. des Rites, dans son décret du 5 juin 1899, défend d'employer pour les oratoires privés d'autre bénédiction que celle du Rituel *pro domo nova* :

VI. Denique Sacra Rituum Congregatio mandat ut nullum ex oratoriis privatis consecretur, aut benedictione donetur solemni, quæ in Rituali romano legitur ; sed ea tantum formula benedicatur, quæ pro domo nova aut loco in eodem Rituali habetur [2].

Tout prêtre peut donner cette bénédiction, sans aucune délégation de l'évêque. Il faut revêtir le surplis et l'étole. « Superfluum putamus animadvertere quemcumque sacerdotem absque ulla speciali delegatione hanc perficere posse benedictionem, superpelliceo et stola indutum, prout in aliis simplicibus benedictionibus, » ajoutent les *Ephemerides*.

Ad II. Il faut nécessairement l'approbation du local par l'Ordinaire ; mais l'évêque peut charger une autre personne du soin de le visiter. Benoît XIV écrit dans sa lettre aux évêques polonais : « Idem prius vel ab Episcopo, vel *ab alio cui ipse vices suas delegaverit*, visitandum esse. »

Ad III. Quand le Saint-Siège accorde directement l'indult de l'oratoire privé *en cas d'infirmité*, il emploie deux formules différentes : l'une, moins large, pour les cas où l'infirmité n'est pas absolue, et qui excepte certains jours plus solennels ; et l'autre plus large où il n'y a aucune exception [1].

Comme la concession faite au prêtre qui nous occupe ne mentionne aucune réserve, et que d'ailleurs les concessions de ce genre ne sont pas contraires aux usages de Rome, on peut en conclure qu'il n'y a aucun jour excepté.

Ad IV, V et V. Les indults pour le cas d'infirmité ne font aucune exception pour les personnes qui peuvent entendre la messe aux jours de dimanches et de fêtes dans les oratoires privés.

Il s'ensuit que les réserves imposées pour les oratoires accordés *more nobilium* n'ont pas leur application ici, et que quiconque y entend la messe satisfait au précepte.

Q. — Prière au cher *Ami* de me dire si on doit considérer comme commerce lucratif, et dès lors interdit aux clercs, l'achat de terrains, dans l'espoir de les revendre quelques années plus tard avec un grand bénéfice, à cause de la plus value qu'ils acquerront par suite de la création d'une ligne de chemin de fer, ou de la fondation d'une station hivernale ou de toute autre chose qui, sans changer la valeur intrinsèque des terrains en question, augmenteront leur valeur relative ?

R. — *Affirmative*. Toutes les conditions canoniques et morales de la *negotiatio lucrosa simpliciter* sont ici réalisées : achat, avec intention de lucre, d'une chose pour la revendre *immutatam*.

Cependant, il ne faudrait pas trop vite conclure de là que cet acte isolé de négoce est absolument prohibé. Les moralistes ne sont point si sévères. Ce qu'ils prohibent aux clercs surtout, *ex intentione legislatoris*, c'est le commerce habituel, la préoccupation et l'exercice ordinaire du lucre pur, sans adjonction de travail ou d'industrie estimables à prix d'argent en dehors de la valeur intrinsèque de la chose. Un acte isolé de commerce, tout accidentel, pour profiter d'une occasion extraordinaire qui se présente et offre une chance de bénéfices, qu'un autre quelconque saisira au passage si on y renonce soi-même, ne nous paraît pas constituer une faute contre la prohibition des SS. Canons, s'il y a surtout du côté de l'acheteur une raison d'agir ainsi, indigence, nécessité d'augmenter sa maigre subsistance, subvention à fournir à des bonnes œuvres.

On est simpliste et rigide à l'excès en France sur ce chapitre, comme sur tant d'autres. Notre tempérament national se prête mal aux souplesses

[1] *Ephemerides liturgicæ*, 1896, p. 395.
[2] S. R. C., n. 4025.

[1] Mgr Battandier, *Annuaire*, 1900, p. 612.